



§ 8 Die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie

a) Die ἐπίσκοποι in Phil 1,1¹

Roman society ... was ...
the most status-symbol-conscious culture
of the ancient world²

Die ἐπίσκοποι im Präskript des Philipperbriefs stellen ein schwieriges exegetisches Problem dar: ἐπίσκοποι kann man eine Generation später allenthalben antreffen, aber zur Zeit des Philipperbriefes sind sie sonst nirgendwo belegt. Wirft man etwa einen Blick hinüber in die benachbarte Gemeinde von Thessaloniki, so sind dort natürlich auch „leitende Funktionäre“ anzutreffen, aber sie haben keinen schmückenden Titel, sondern werden schlicht als προϋστάμενοι bezeichnet (1Thess 5,12).

Was die ἐπίσκοποι und διάκονοι im Präskript des Philipperbriefes angeht, sind sich die Kommentatoren nur über einen Punkt einig: „The reference clearly requires some explanation.“³ Schon Heinrich August Wilhelm Meyer berichtet in seinem Kommentar von 1859 von einer ganzen Reihe verschiedener Erklärungen, die von einer Athetese des gesamten Briefes durch Ferdinand Christian Baur bis hin zu der Vermutung reichen, Paulus habe ἐπίσκοποι und διάκονοι nach der Gemeinde selbst genannt, weil „der regierende Hirte“ hinter der Herde hergehe!⁴ Ewald ist der Auffassung, die Nennung von ἐπίσκοποι und διάκονοι sei „an unserer Stelle auf keinen Fall ein Anachronismus“, da diese nämlich, „unter der oder

¹ Ich danke Herrn Guido Schaal, der das Warndreieck gestaltet hat, das diese Seite schmückt, sowie Herrn Philipp Pilhofer, der es in die T_EX-motherfile eingebunden hat, so daß alle Nutzer dieser pdf-Datei die Gefahr erkennen, in die sie sich begeben, wenn sie diese Datei ausdrucken oder lesen oder gar in die Vorlesung mitbringen ...

Es handelt sich bei dem folgenden Abschnitt um Kapitel II, § 4 aus dem ersten Band meiner Habilitationsschrift über Philippi (in der eingereichten Fassung der Habilitationsschrift die Seiten 161–170; in der gedruckten Version [Peter Pilhofer: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995] findet man eine veränderte Fassung dieses Abschnitts auf den Seiten 140–147).

Die im folgenden zitierten Kommentare zum Philipperbrief findet man bibliographisch vollständig verzeichnet im Literaturverzeichnis dieses Buches, a. a. O., S. 259–295.

² „Whatever may be the date when purple was first established for status display in Rome, it is certain that our evidence for the use of purple in antiquity is most massively documented for Roman society, which was, in general, *the most status-symbol-conscious culture of the ancient world*“ (Meyer Reinhold: History of Purple as a Status Symbol in Antiquity, CollLat 116, Brüssel 1970, S. 38; Hervorhebung von mir).

³ Peter T. O'Brien, S. 47.

⁴ Vgl. Heinrich Wilhelm August Meyer, S. 9f.

jener Benennung [!], überall zu finden gewesen“ seien.⁵ Ähnlich äußert sich Lohmeyer: „Die Titel finden sich nur an dieser Stelle in paulinischen Briefen; daß auch die in ihnen angedeuteten Funktionen nur in Philippi sich gefunden hätten, ist sehr unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich.“⁶ Dibelius sieht in dem „Fürsorgedienst“ (damit meint er „die Besorgung des Mahles wie die Versorgung von Kranken, Gefangenen, Durchreisenden“) den Grund für das Vorhandensein bestimmter Funktionäre „von den ersten Zeiten an“; deswegen brauche man aber der Gemeinde in Philippi keineswegs eine besonders fortgeschrittene Verfassungsform zuzuschreiben; „im Gegenteil ist aus dem Brief Polykarps an die Phil.[ipper] eher zu schließen, daß die Gemeinde den monarchischen Episkopat noch nicht kannte, als die kleinasiatischen Gemeinden ihn schon eingeführt hatten.“⁷ Karl Barth möchte die Begriffe nach der Analogie von Beamten „des Staates, der Stadtkommunen und besonders der kultischen Vereine“ interpretieren, d. h. es handele sich nicht um „geistliche« Ämter in unserem Sinne“, sondern es seien „Ämter vorwiegend ökonomischen Charakters, womit die Wahrscheinlichkeit einer gewissen Autoritätsstellung ihrer Träger in der Gemeinde, vielleicht auch im Kultus wieder nicht in Frage gestellt zu sein braucht, nur daß es, wie schon der Pluralis zeigt, keinesfalls die der späteren Bischöfe war.“⁸ Wolfgang Schenk schließlich löst das Problem, indem er hier eine Glosse annimmt. Neben sprachlichen Beobachtungen sind es vor allem historische Erwägungen, die ihn dazu veranlassen: „Die Verwendung des Ausdrucks ἐπίσκοποι ist nicht nur als paulinische Einmaligkeit besonders auffallend, sondern sie gehört auch sonst deutlich“ in eine spätere Zeit, „die Wende zum 2. Jahrhundert“.⁹

Obwohl mit diesem Gang durch einige herausragende Kommentare der letzten 150 Jahre die Fülle der Möglichkeiten noch lange nicht ausgeschöpft ist¹⁰, breche ich hier ab. Es scheint mir ein merkwürdiges Phänomen zu sein, daß man bei all diesen zahlreichen Versuchen noch nicht an das Nächstliegende gedacht hat: Den

⁵ Ewald/Wohlenberg, S. 39, Anm. 3.

⁶ Lohmeyer, S. 12. Lohmeyer hat eine – von seinen Prämissen her – schlagende Erklärung dafür, daß ἐπίσκοποι und διάκονοι im Präskript genannt werden: Er rechnet mit Verfolgungen der Gemeinde in Philippi, die „wie in späteren Zeiten zunächst die äußeren Führer der Gemeinde betroffen haben, d. h. die Episkopen und Diakone scheinen gefangen gesetzt zu sein. Weil aber der Brief auch ihnen gilt, die jetzt bei der Verlesung des Briefes vor »allen Heiligen« nicht zugegen sein können, so sind sie in der Adresse besonders genannt“ (a. a. O., S. 12f.).

⁷ Martin Dibelius (3. Aufl.), S. 62.

⁸ Karl Barth, S. 3.

⁹ Wolfgang Schenk, S. 80. Zur Interpretation des σύν – die für Schenk von entscheidender Bedeutung ist – vgl. S. 78–80.

¹⁰ Weitere Möglichkeiten, bis hin zur Ableitung der ἐπίσκοποι aus Qumran, findet man im Exkurs bei Gnilka verzeichnet (S. 32–41: „Exkurs 1: Die Episkopen und Diakone“).

Versuch der Herleitung der ἐπίσκοποι aus den Gegebenheiten in Philippi selbst. Dieser Versuch erscheint noch erfolgversprechender, wenn man sich klarmacht, daß die Organisation der christlichen Gemeinden in den 50er Jahren mit großer Wahrscheinlichkeit keine einheitliche war. Sollte demnach in dieser frühen Phase nicht besonders stark mit lokalen Einflüssen zu rechnen sein?

Sehr beherzigenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang, was Lemerle zu unserer Frage zu sagen hat: „Quoi qu'il en soit il faut retenir, et c'est un fait important, que peu d'années après sa fondation la communauté chrétienne de Philippes s'était spontanément donné une organisation, qui répondait à des besoins d'ordre administratif, et qui connaissait deux degrés, désignés par des termes qui resteront employés dans la hiérarchie ecclésiastique. Mais il faut se garder, en particulier pour le terme d'ἐπίσκοπος, de conclure d'une identité de mot à une identité avec la charge qui sera plus tard celle de l'évêque proprement dit. Des évêques que nous avons ici, à l'évêque tel qu'il apparaît en pleine lumière, pour l'Orient asiatique, dans les épîtres d'Ignace d'Antioche, il y a une longue évolution, si même il y a rien de commun . . .“¹¹

Im folgenden versuche ich daher zu zeigen, daß die ἐπίσκοποι spezifisch philippische Funktionsträger sind, die es zu jener Zeit unter diesem Namen in anderen Gemeinden vermutlich noch nicht gab.¹²

a) Posten und Pöstchen in Philippi

Es ist ein allgemein menschliches Phänomen, daß einer, der es, um mit Goethe zu reden, so herrlich weit gebracht hat, auf diese seine Leistung stolz ist, und diesen seinen Stolz bei sich bietender Gelegenheit auch gern zur Schau stellt. Trotzdem kann man nicht bestreiten, daß es bestimmte Betätigungsfelder gibt, die sich für eine solche Zurschaustellung besonders eignen, wie zum Beispiel das militärische. Eine besondere Eigenart gerade lateinischer Inschriften ist es nun, daß sie oft jede einzelne Charge des (verstorbenen oder zu ehrenden) Militärs akribisch auflisten. Eine Reihe solcher Inschriften hat sich auch in Philippi erhalten. Daß

¹¹ Paul Lemerle: *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*. Recherches d'histoire et d'archéologie, [Bd. I] Texte, [Bd. 2] Album, BEFAR 158, Paris 1945, S. 55. Im folgenden weist Lemerle auf den bemerkenswerten Sachverhalt hin, daß es hier an dieser Stelle zwar schon ἐπίσκοποι in Philippi gibt, „l'épiscopat unitaire“ zur Zeit des Polykarp von Smyrna in Philippi aber noch immer nicht in Sicht gewesen sei.

¹² Schon Meeks spricht die Vermutung aus: „The only candidates for titles common to the Pauline groups and associations are *episkopos* (Phil. 1:1) and *diakonos* (Phil. 1:1; Rom. 16:1), which in these passages may have a technical sense designating a local »office« (Wayne A. Meeks: *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London 1983, S. 79).

aber *die ausführlichste derartige Inschrift* des gesamten *Imperium Romanum* ausgerechnet im Territorium von Philippi gefunden wurde¹³, kann ich nicht für einen Zufall halten. Ich nehme es als ein Indiz dafür, daß man in Philippi *besonders stolz* darauf war, seine Posten und Pöstchen zur Schau zu stellen.

Diese Beobachtung macht man nicht nur im militärischen Bereich. Selbst ein Schauspieler, ein Angehöriger eines in der damaligen Zeit nicht gerade angesehenen Berufsstandes¹⁴ also, macht da keine Ausnahme. So nennt *Titus Uttiedius Venerianus* auf seinem Sarkophag (476/L092 aus Drama) minutiös die Stationen seiner Laufbahn: „Notre artiste dramatique rend compte de ses services avec le même soin et dans la même forme, qu’un vétéran des légions énumérant ses grades et ses années de campagne“, stellt Heuzey fest.¹⁵ In Philippi ist man nicht einfach Schauspieler (das Wort *histrion* kommt im Text der Inschrift bezeichnenderweise überhaupt nicht vor), und auch der schon viel klangvollere Titel *archimimus latinus* reicht nicht aus. *Archimimi* mag es auch anderwärts geben, unser *archimimus* ist zugleich *officialis* (Angestellter der *res publica Philippensis* nach Mommsens einleuchtender Interpretation), und dies siebenunddreißig Jahre lang. Mag das wohlklingende *officialis* auch nur den „städtische[n] Subalternbeamte[n]“ bezeichnen¹⁶ – im Vergleich zu seinen Schauspielerkollegen hat unser *Titus Uttiedius Venerianus* es zu etwas gebracht. Nicht nur zu einem wohlklingenden Titel und zu einer geregelten Besoldung – die Karriere unseres *archimimus* gipfelt in einer freien unternehmerischen Tätigkeit. Als *promisthota*, d. h. als „entrepreneur de spectacles à Philippes“¹⁷ beschließt er sein Leben, und daß diese Karriere auch pekuniäre Früchte zeitigte, kann der erstaunte Leser der Grabinschrift an dem opulenten Sarkophag unschwer erkennen.

¹³ Dies ist die Inschrift 522/L210 aus Γραμμένη. Der Herausgeber schreibt diesbezüglich: „A huge tombstone with two reliefs and a Latin inscription accidentally came to light in 1965 in the fields of Grammeni, a village to the north-west of the ancient Philippi in Macedonia *The inscription represents the most detailed career of a Roman soldier so far known*, providing new information on the structure and functioning of the Roman army“ (*Michael Speidel: The Captor of Decebalus. A New Inscription from Philippi*, JRS 60 (1970), S. 142–153; hier S. 142; meine Hervorhebung). Die Inschrift 617/L118 aus Kipia ist beinahe ebenso detailliert, was die militärische Laufbahn angeht.

¹⁴ Zum Beruf des Schauspielers in römischer Zeit vgl. die Studie von *Hartmut Leppin: Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Antiquitas, Reihe I, 41, Bonn 1992; zum Ansehen des Berufsstandes besonders Kapitel XIII: „Die Einstellung der römischen Gesellschaft“ (S. 135ff.).

¹⁵ *Léon Heuzey*: [ohne Titel,] BSNAP 1867, S. 134–140; hier S. 137.

¹⁶ *Theodor Mommsen*: Schauspielerinschrift von Philippi, *Hermes* 3 (1869), S. 461–465; hier S. 463.

¹⁷ Die Formulierung Collarts (S. 272) geht offenbar auf Heuzey zurück.

Die Inschrift einer Musikerin (647/G036) schließlich ist in der Aufzählung ihrer Kunstfertigkeit derart differenziert, daß sie selbst das ehrwürdige Lexikon von *Liddell/Scott/Jones* überfordert: *κιθαρῳδίστρια* – „Kitharaspielerin“ – und *ναβλίστρια* – „Nablaspielerin“ – fehlten bei LSJ und wurden später im Supplement aufgrund dieser Inschrift aus Philippi aufgenommen.¹⁸

Daß ein Mitglied des *ordo decurionum* alle von ihm bekleideten Ämter in einer entsprechenden Inschrift aufzählt, verwundert nicht – es ist für Philippi so häufig bezeugt, daß ich hier keine Beispiele aufzuzählen brauche –; erstaunlich ist aber die Tatsache, daß auch Menschen aus ganz bescheidenen Schichten ihre Funktionen auf einschlägigen Inschriften nennen: War es für Ἐνκόλπιος, der seinem *patronus* einen Sarkophag mit Inschrift anfertigen läßt, nötig, sich auf dieser Inschrift als ἀπελεύθερος zu bezeichnen und diesen seinen Status auf diese Weise auch der Nachwelt zu überliefern? Wieso bezeichnet sich *Secundus*, der dem *Iuppiter Optimus Maximus* eine Inschrift (177/L014) setzt, als *servus aquarius*? Ähnlich steht es mit Vitalis, der sich auf seiner Grabinschrift als *servus* und als *verna domo natus* (im Haus geborener Sklave) bezeichnet (416/L166).

Nur am Rande sei vermerkt, daß dieses Phänomen sich selbstverständlich auch bei den christlichen Inschriften von Philippi beobachten läßt: Αὐρήλιος Κυριακός bezeichnet sich als διδάσκαλος (071/G437); Ποσιδονία nennt ihre Funktion als διακονίσση, und Πανχαρία ist ἐλαχίστη κανονική (077/G067). Presbyter finden sich gleich mehrfach in Philippi. Originell ist die Funktion eines Johannes, von Beruf Leinweber: Er ist ὑποδέκτης (Kassierer; Kirchmeister? 115/G766). Ein Philippos nennt auf seinem Grabstein seine Funktion als Lektor (ἀναγνώστης; 583/G557).

Aus den angeführten Belegen ergibt sich: Auf allen Ebenen der »Hierarchie« der Gesellschaft in Philippi ist man stolz auf das bekleidete Amt, und sei es nur ein Pöstchen. Bis hinunter zu den Sklaven macht jeder alles namhaft, was er an beruflichen oder sonstigen Posten bekleidet hat. Daher lautet meine These: Das *römische* Milieu, das die christliche Gemeinde in Philippi umgibt und dem die einzelnen Gemeindeglieder ja samt und sonders entstammen, ist für die rasche Ausbildung von Funktionsbezeichnungen gerade in dieser Gemeinde ursächlich. Denn die Besonderheit *dieses* Milieus bedingt es, daß auch jeder Posten und jedes Pöstchen mit einem wohlklingenden Titel versehen wird.

**Das römische Milieu
Philippis als Grund für die
frühe Ausbildung von
Titeln**

¹⁸ LSJ bietet im Supplement (S. 84) erstmals *κιθαρῳδίστρια*; im Lexikon selbst immerhin *ναβλιστής* (S. 1159); im Supplement dann auch *ναβλίστρια* (S. 102).

β) Funktionäre von Vereinen¹⁹

Gerade in einer Kolonie wie Philippi war ein großer Teil der Bevölkerung von dem *cursus honorum* durch die munizipalen Ämter von vornherein ausgeschlossen, weil ihm dafür schon die elementarste Voraussetzung, das Bürgerrecht, fehlte. Hier vermögen nun aber die zahlreichen Vereine in gewisser Weise Abhilfe zu schaffen: „Bereits die Organisation der Vereine zeigt, daß sie als Ersatzpoleis fungieren sollten, war jene doch ganz der Struktur der politischen Stadtgemeinde nachempfunden. Der Volksversammlung der Polis entsprach auf Vereinsebene die Mitgliederversammlung, und ganz wie die politische Gemeinde besaß auch der Verein eine Fülle von (gewählten) Beamten; häufig führten sie sogar die gleichen Amtsbezeichnungen wie ihre »Kollegen« in den Munizipien.“²⁰ Man kann daher schon von vornherein annehmen, daß in Philippi ganz besonders viele Vereine samt ihren Funktionären existierten. Es wird sich aber zeigen, daß Philippi in mancherlei Hinsicht geradezu eine Spitzenstellung zukommt.

Ich zähle zunächst eine Reihe von in Philippi bezeugten Vereinen samt ihrer epigraphisch bezeugten Funktionäre auf, um das Umfeld abzustecken, in dem die christliche Gemeinde anzusiedeln ist. Die Verehrer des *Iuppiter Optimus Maximus* nennen einen *curator* ihr eigen. Dieses Amt bekleidet ein gewisser *Lucius Firmius Geminus* (588/L236). Außerdem haben die Verehrer des *Iuppiter Optimus Maximus* natürlich auch einen Priester (*sacerdos*, vgl. 177/L014, doch ohne Namensnennung). Die Silvanusverehrer haben ebenfalls *sacerdotes* (164/L001 u. ö.) und mindestens einen *aedilis* (164/L001; 163/L002). Sie sind in *decuriae* untergliedert (165/L003), von denen es mindestens sieben gibt (ebd.). Möglicherweise haben diese Dekurien wiederum je einen Repräsentanten.

Die Diana hat eine Oberpriesterin (*antistes*: 451/L158, aus Doxato). Zudem gibt es einen *sacerdos* (519/L245 aus Κοκκινόγειο) namens *Manta Zercedis* und eine ganze Reihe von *curatores* (a. a. O., Z. 4ff.).

Interessant sind auch die zahlreichen Stiftungen für die Rosalien.²¹ Hier ist von vornherein mit einem erheblichen Verwaltungsaufwand zu rechnen. Allein die finanzielle Seite der Angelegenheit macht hier gewisse Funktionäre notwendig. Viel-

¹⁹ Ich fasse im folgenden den Begriff Verein in einem weiten Sinne, so daß er einerseits Berufsgenossenschaften, andererseits aber auch *θήσσοι* umfaßt, vgl. *Franz Poland*: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (Nachdr. 1967), S. 5–8.

²⁰ *Eckhard Plümacher*: Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum, Biblisch-Theologische Studien 11, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 16.

²¹ Zum Rosalienfest und den Rosalien-Inschriften in Philippi vgl. *Peter Pilhofer*: Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 104.

leicht heißen sie ebenfalls *curatores* (vgl. 512/L102 aus Προσοτσόνη: *sub curat(i)one* Ζίπαι).

Ähnlich ist es bei den Dionysos-Verehrern, vgl. 529/L106 (Kadim Köprü): Die Formulierung *sub cura(tore) Saturn(ino)* läßt darauf schließen, daß zumindest dieser *thiasus* einen (jährlich wechselnden?) *curator* hat, der für die korrekte Abwicklung der Rosalienstiftung verantwortlich ist.

Einen *ιερεύς* haben die *venatores* und Anhänger der Nemesis (142/G562; 143/G563; 144/G298 im Theater); für diesen Fanclub der Zirkusdarbietungen wird der Priester tätig, indem er auf eigene Kosten Inschriften im Theater aufstellen läßt. Schließlich der Kult der Isis: Hier gibt es einen *sacerdos* namens *Lucius Titonius Suavis* (581/L239 aus Αγγίστα und 175/L012 auf der Akropolis). Ein Nachfolger des *Lucius Titonius Suavis* ist der *ιερεύς Καλλίνικος Καλλινείκου* (199/G299 und 191/G300 aus dem Iseion auf der Akropolis). Ein anderer *ιερεύς* ist Κάστωρ Ἀρτεμιδώρου (193/G302, ebenfalls Akropolis). Außerdem scheinen die Isisverehrer einen *ἀρχιερεύς* und einen *γυμνασίαρχης* zu haben (311/G411, Basilika B).

Die Verehrer der almpianischen Göttin haben einen *ιερεύς* und außerdem [ἀ]πόστολοι (602/G647 aus Trita im Pangaion).

Besonders bemerkenswert scheint mir zu sein, daß mehrere dieser Funktionsbezeichnungen spezifisch philippisch sind: So gibt es Silvanusverehrer – beispielsweise in Rom – in hellen Scharen, aber einen *aedilis* als Funktionär eines *collegium* von Silvanusverehrer gibt es anscheinend nur in Philippi.²² Der Kult der almpianischen Göttin weist [ἀ]πόστολοι oder (nach dem Vorschlag von Jeanne und Louis Robert), [ὕ]πόστολοι auf – [ἀ]πόστολοι in einer solchen Funktion sind so ungewöhnlich, daß die Roberts die Ergänzung Collarts schon aus diesem Grunde ablehnen; für [ὕ]πόστολοι vermögen sie nur eine einzige Parallele anzuführen.²³ Verehrer des Thrakischen Reiters gab es zu vielen Tausenden – *procuratores* als ihre Funktionäre aber sind *nur* in Philippi bezeugt. Der Grad der Organisation der Verehrer des Thrakischen Reiters war, wenn man die in den Corpora²⁴ bisher publizierten Inschriften betrachtet, ein denkbar geringer: Gelegentlich begegnet ein

²² Zum *aedilis* der Silvanusanhänger in Philippi vgl. Philippi I 111 mit Anm. 75. Es gibt nirgendwo einen weiteren Beleg für diesen Funktionär im Rahmen des Kults des Silvanus.

²³ *Jeanne Robert/Louis Robert*, BÉ 1944, S. 215. Im Register bei Poland sucht man S. 643 vergeblich nach ἀπόστολοι. Zu der Inschrift mit den ὑπόστολοι aus Demetrias vgl. Poland, a. a. O., S. 43. Sie sind besonders „herausgehoben aus der Zahl der Gläubigen“ und „beteiligen sich an dem jährlichen Festmahl“; Poland meint, sie bildeten „eine Art Priesterkolleg“ mit besonderen Vorrechten (ebd.).

²⁴ Zum Kult des Thrakischen Reiters Philippi I 93–100. Dort findet sich (Anm. 11 auf S. 94f.) auch eine Liste der bisher erschienenen Bände des CCET; neben diesen habe ich auch das Corpus von Kazarow ausgewertet.

Die Bank aus Kipia
(von links nach rechts):
B1 119/1992
B2 120.121.124/1992
B3 122.123/1992

ιερεύς und einige andere Funktionäre – aber ein *procurator* ist nicht darunter.²⁵ Der Kult des Ἡρώς Αὐλωνεΐτης war im ersten und zweiten Jahrhundert in Philippi einer der bedeutendsten Kulte überhaupt. Er erfreute sich sogar staatlicher Förderung. Seine *procuratores* waren nicht irgendwelche Beamte, sondern sie hatten Leitungsfunktionen inne. Das geht zum einen aus dem Titel *procurator* selbst, zum anderen aus der Bank, auf der diese Inschrift angebracht ist, hervor.²⁶ Damit kommen diese *procuratores* aus dem Kult des Ἡρώς Αὐλωνεΐτης den ἐπίσκοποι aus dem Präskript des Philipperbriefes am nächsten. Man könnte das griechische ἐπίσκοποι geradezu als das Pendant des lateinischen *procuratores* auffassen.

Diese These bezieht sich wohlgernekt lediglich auf die lokalen Verhältnisse der *Colonia Iulia Augusta Philippensis*. Ich behaupte mitnichten, daß ἐπίσκοπος die »Übersetzung« von *procurator* sei. Es bedarf nur eines Blickes in das Werk Masons²⁷, um dies einzusehen (s.v. ἐπίσκοπος erscheinen hier S. 47 die lateinischen Äquivalente *praeses, proconsul, pontifex* und *princeps*; umgekehrt wird S. 142f. eine Fülle von Belegen geboten, wonach das griechische Äquivalent von *procurator* ἐπίτροπος lautet). Aber diese Belege beziehen sich auf kaiserliche *procuratores*, nicht auf Funktionäre des Ἡρώς Αὐλωνεΐτης. Nichts hätte freilich die Christen in Philippi daran hindern können, sich dieses Wortes ἐπίτροπος zu bedienen, um ihre Funktionäre damit zu bezeichnen; allein, sie haben es nicht getan und stattdessen ἐπίσκοπος gewählt. Für den Betrachter der »religiösen Szene« in Philippi aber muß diese Funktionsbezeichnung als Pendant zu den *procuratores* in Kipia erscheinen.

γ) Die christlichen ἐπίσκοποι als spezifisch philippische Amtsträger

Ich bin mithin der Auffassung, daß man die ἐπίσκοποι im Präskript des Philipperbriefes zunächst als spezifisch philippisches Phänomen würdigen sollte. Dann kommt aber eine Ableitung etwa aus Qumran nicht mehr in Betracht. Es gilt vielmehr, die lokalen Gegebenheiten – vor allem in (kultischen) Vereinen – als Hintergrund zu berücksichtigen. Auf diesem Weg gelangt man zu dem Ergebnis, daß die christlichen ἐπίσκοποι sich ohne weiteres in die Reihe ihrer paganen Funktionskollegen einordnen lassen.

²⁵ Zu den ausgewerteten Corpora vgl. die vorige Anm.; ιερεύς bei Kazarow 954 (S. 163); 975 (S. 166); CCET I, 30.60.89; II 1, 186.201.376; ἀρχιερεύς bei Kazarow 730 (S. 131); ἀρχιερατικός CCET II 2, 477. Für die Funktionäre am ergiebigsten ist die Inschrift CCET IV 29, wo eine ganze Reihe von einschlägigen Begriffen begegnet: γραμματεύς, νομοφύλαξ κτλ.

²⁶ Einzelheiten dazu in Philippi I 98f. Da die Inschrift aus Kipia, die die *procuratores* erwähnt, nicht publiziert ist, kann ich den Text leider nicht zitieren.

²⁷ *Hugh J. Mason: Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis, American Studies in Papyrology 13, Toronto 1974.*

Man kann dagegen m. E. nicht einwenden, diese Ableitung aus den lokalen Gegebenheiten empfehle sich deshalb nicht, weil der Titel ἐπίσκοπος in den profanen Vereinen in Philippi nicht belegt ist.²⁸ Das Studium der zahlreichen Funktionäre und ihrer verschiedenen Titel macht ja gerade deutlich, daß man nicht nur einen Titel haben wollte, sondern es sollte offenbar nach Möglichkeit auch ein besonders origineller Titel sein: So haben die Silvanusverehrer in Philippi *und nur in Philippi* einen *aedilis*. Die Anhänger des Thrakischen Reiters haben in Philippi *und nur in Philippi procuratores*. Ist es dann nicht fast zu erwarten, daß die Christen in Philippi *und nur in Philippi* ἐπίσκοποι ihr eigen nennen?

Was die Ausbildung dieses Titels gerade in Philippi (und in dieser frühen Phase offenbar *nur in Philippi*) angeht, so scheint mir dafür das »römische« Klima der Kolonie der entscheidende Faktor zu sein. Mehrere andere Gemeinschaften weisen gerade in Philippi ebenfalls singuläre Titel von Funktionären auf: Dies legt die Vermutung nahe, daß sich auch in der christlichen Gemeinde schon bald das Bedürfnis fühlbar machte, den hier wie überall vorhandenen προϊστάμενοι einen klangvollen Titel beizulegen. Die *procuratores* des Ἡρώς Αὐλωνεΐτης mögen gerade in dieser Beziehung das entscheidende Vorbild gewesen sein.

Die ἐπίσκοποι sind zur Zeit des Paulus für Philippi spezifisch

b) διάκονοι in Philippi (1, 1) und Κεγχρεαί (Röm 16, 1) mit einer Erinnerung an Apg 6

Röm 16,1: συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὗσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς.

- (1) In Κεγχρεαί gibt es eine eigene ἐκκλησία, die von derjenigen in Korinth – die uns aus § 7 wohlbekannt ist – unterschieden ist.
- (2) Diese ἐκκλησία hat als διάκονος unsere Freundin Phoibe.
- (3) Vielleicht war sie die Überbringerin des Römerbriefs? (Abgelehnt im Kommentar von Käsemann z. St.)

Bemerkenswert: Die beiden Stellen Phil 1,1 und Röm 16,1 sind im *Corpus Paulinum* singulär. Zwar begegnet διάκονος auch sonst, aber nicht im Sinne eines kirchlichen Amtes (vgl. z. B. 1Kor 3,5 oder 2Kor 3,6). Bei Lukas haben wir im gesamten Doppelwerk absolute Fehlanzeige zu konstatieren (im Evangelium trotz Mk 9,35 und Mk 10,43 – Lukas, so könnte man sagen, *meidet* den Titel διάκονος geradezu!). Für die Apostelgeschichte ist Apg 6 interessant (vgl. die kurze Diskussion der Stelle oben S. 8–10).

Die Belege für διάκονος

²⁸ Das ist nicht erstaunlich, wenn man in Betracht zieht, daß viele einschlägige Inschriften in Philippi eben nicht griechisch, sondern lateinisch sind, und ein Vorkommen des Titels ἐπίσκοπος daher von vornherein nicht zu erwarten ist.

c) *Presbyter*

Blick in die Konkordanz: Bei Paulus völlige Fehlanzeige!

Aber Apg 14,23: Paulus und Barnabas setzen allüberall Presbyter ein.

Lukas transportiert die Presbyter seiner Zeit in die Phase der 1. Missionsreise zurück.

d) *Lehrer*²⁹

„»S chulen« als zumindest ansatzweise institutionalisierte Einrichtungen“, so wurde unlängst behauptet, „– sei es als Rahmen öffentlicher Vorträge, wie sie die Stoiker pflegten, sei es als arkane Unterweisungsstätten nach pythagoreischer Manier – hat es wohl in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche überhaupt nicht gegeben.“³⁰ Ohne dem patristischen Beitrag von Herrn Wyrwa vorgreifen zu wollen – die zitierte These erscheint angesichts der Quellen recht sonderbar. Noch bevor man den ersten Blick in die Quellen riskiert, drängen sich zwei Fragen auf:

1. Wie ist die erstaunlich schnelle Ausbreitung des Christentums möglich ohne den „Rahmen öffentlicher Vorträge, wie sie die Stoiker pflegten“?
2. Selbst wenn man die Existenz derartiger „öffentlicher Vorträge“ bestreitet bzw. ihre Wirkung für gering hält, muß man doch „arkane Unterweisungsstätten“ in Anschlag bringen – andernfalls ist die Ausbreitung des Christentums nicht verständlich.

Beides bezeugen zum Glück die verfügbaren Quellen, sowohl die „öffentlichen Vorträge“ als auch die „arkane[n] Unterweisungsstätten“. Wir wenden uns zunächst den letzteren zu. Sie werden uns von einem gänzlich unverdächtigen Gewährsmann bezeugt, von Kelsos, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diese „arkane[n] Unterweisungsstätten“ der Christen folgendermaßen beschreibt.

²⁹ Vortrag bei dem Internationalen Forschungssymposium: Religiöses Lernen im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum in Osnabrück am 11. März 2003. Der Text ist mittlerweile auch im Druck erschienen: *Peter Pilhofer: Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten*, in: *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel, WUNT 180, Tübingen 2005, S. 253–269.

³⁰ *Marco Frenschkowski: Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfasserschaft der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe*, in: *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn, BZNW 106, Berlin/New York 2001, S. 239–272; Zitat S. 261.

I

„Wir sehen doch auch in den Privathäusern (κατὰ τὰς ἰδίᾳς οἰκίας) Wollarbeiter und Lederschneider und Walker und die ungebildetsten und bäuerischsten Menschen, welche zwar vor den älteren und klügeren Herren keinen Ton zu geben wagen, welche dann aber, wenn sie die Kinder besonders bekommen und einige unverständige Weiblein mit ihnen (ἐπειδὴν δὲ τῶν παιδῶν αὐτῶν ἰδίᾳ λάβωνται καὶ γυναιῶν τινῶν σὺν αὐτοῖς ἀνοήτων), allerlei Wundersames durchzusprechen wissen, dass es sich nicht gezieme, aufzumerken auf den Vater und die Lehrer, vielmehr *ihnen* zu folgen; und jene zwar doch schwatzen und seien geistig gelähmt und nichts in Wahrheit Schönes wissen sie oder können sie thun, von leeren Possen voreingenommen, *sie* aber allein verstehen, wie man leben müsse, und wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie selig sein und das Haus glücklich zeigen. Und während sie so sprechen, wenn sie sehen, dass einer von den Lehrern der Bildung und von den Klügeren oder auch der Vater selbst vorübergeht (ἐὰν ἴδωσί τινα παριόντα τῶν παιδείας διδασκάλων καὶ φρονιμωτέρων ἢ καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα), da pflegen die Vorsichtigeren von ihnen ängstlich auseinanderzulaufen, die Keckeren aber reizen die Kinder auf, den Zügel abzustreifen, indem sie flüstern, dass sie in Gegenwart des Vaters und der Lehrer den Kindern nichts Gutes dollmetschen wollen noch können, denn sie scheuen die Dummheit und Härte Jener, welche gänzlich verdorben, weit in der Schlechtigkeit gekommen seien und ihnen mit Strafe drohen. Wenn sie aber wollen, so müssen sie, ablassend vom Vater und von den Lehrern, mit den Weiblein und mit den mitspielenden Kindlein in das Frauengemach gehen oder in die Schusterei oder in die Walke, damit sie das Vollkommene bekommen (χρῆναι αὐτοῦς ἀφεμένους τοῦ πατρός τε καὶ τῶν διδασκάλων ἰέναι σὺν τοῖς γυναιῶσι καὶ τοῖς συμπαιζουσι παιδαρίοις εἰς τῆν γυναικωνίτιν ἢ τὸ σκυτεῖον ἢ τὸ κναφεῖον ἵνα τὸ τέλειον λάβωσι), und dieses sagend überreden sie.“³¹

Das Weltbild des Kelsos ist diesem Abschnitt zufolge von ähnlicher eindrucksvoller Klarheit wie das des gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten.³² Dieser unterscheidet schlicht Gute und Böse und ordnet alle, die anderer Meinung sind, dem Bösen zu. Nach genau demselben Schema verteilt auch Kelsos hier Licht und

³¹ Origenes: Contra Celsum III 55. Die deutsche Übersetzung nach Keim (*Theodor Keim [Hg.]: Celsus' wahres Wort, älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum, Zürich 1873 [Nachdr. unter dem Titel: Celsus: Gegen die Christen, Debatte 8, München 1984; hier S. 101f.]*); das kursiv Gesetzte ist im Original gesperrt gedruckt, die griechischen Einsprengsel gebe ich nach *Robert Bader [Hg.]: Der Ἀληθῆς Λόγος des Kelsos, TBAW 33, Stuttgart/Berlin 1940; hier S. 96.*

³² Der Amtsinhaber hat seit dem Osnabrücker Vortrag aus dem Jahr 2003 nicht gewechselt ...

Schatten. Auf der einen Seite haben wir die Guten. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht heimlich zusammenkommen; das haben sie nicht nötig. Zu dieser Gruppe rechnet Kelsos zuvörderst die „älteren und klügeren Herren“ (προσβύτεροι καὶ φρονιμώτεροι δεσπότες).³³ In diese Reihe gehört weiter der Vater und die Lehrer (διδάσκαλοι)³⁴, die einige Zeilen später dann noch mit dem schmückenden Attribut παιδεία versehen werden – um „Lehrer der Bildung“³⁵ also handelt es sich also, kurz: die Klügeren (φρονιμώτεροι³⁶).

Dieses pädagogische Establishment trägt Sorge für die Kinder und ihre Erziehung. Ihnen stehen die Bösen gegenüber, die sich das Verderben der Kinder zum Ziel gesetzt haben. Im Gegensatz zu den Guten scheuen sie das Licht der Öffentlichkeit. Sie treiben ihr Unwesen in Privathäusern (κατὰ τὰς ἰδίᾳς οἰκίας³⁷) und sind zur Lehre an sich überhaupt nicht qualifiziert, handelt es sich doch um „Wollarbeiter und Lederschneider und Walker“, überhaupt um „die ungebildetsten und bäuerischsten Menschen“³⁸. Die Lederarbeiter und Walker haben es dem Kelsos so sehr angetan, daß er deren Werkstätten am Ende dieses Abschnitts eigens noch einmal erwähnt.³⁹ Handelte es sich nicht um eine platonische Reminiszenz⁴⁰, so müßte man daraus wohl den Schluß ziehen, daß christliche Lehre sich in erster Linie in Werkstätten von Stoff- und Lederarbeitern abgespielt hat. (Wofür es Vorbilder schon im Neuen Testament selbst gäbe: Die Werkstatt der Zeltmacher [σκηνοποιόι] Priscilla, Aquila und Paulus war nach Apg 18,1–3 die Keimzelle der Gemeinde von Korinth . . .)

Zu dieser zweifelhaften Gesellschaft fügt Kelsos dann, um das Bild abzurunden, noch „einige unverständige Weiblein“ hinzu, die zusammen mit den Kindern das lernbegierige Publikum ausmachen (ἐπειδὴν δὲ τῶν παίδων αὐτῶν ἰδίᾳ λά-

³³ In der Baderschen Ausgabe S. 96, Z. 3.

³⁴ A. a. O., Z. 6. Der Vater begegnet erneut in Z. 12; Z. 14 und Z. 18.

³⁵ A. a. O., Z. 11f. Die Lehrer sind dann in Z. 14f. ein drittes und in Z. 18 ein viertes Mal genannt.

³⁶ A. a. O., Z. 6. Der Vater begegnet erneut in Z. 12; Z. 14 und Z. 18.

³⁷ A. a. O., Z. 1.

³⁸ ὀρῶμεν . . . ἐριουργοὺς καὶ σκυτοτόμους καὶ κναφεῖς καὶ τοῦς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους (a. a. O., Z. 1–2).

³⁹ Am Schluß ist neben dem Frauengemach (γυναικονίτις) noch einmal das σκυτεῖον und das κναφεῖον erwähnt (a. a. O., Z. 19f.).

⁴⁰ Die nächstliegende Stelle bei Platon dürfte Gorgias 491a.1–3 sein, wo neben σκυτεῖς und κναφεῖς auch μάγειροι und ἰατροί erwähnt sind. Ist κναφεύς bei Platon sonst nicht belegt (aber κναφευτική, vgl. *Leonard Brandwood: A Word Index to Plato, Compendia 8, Leeds 1976, S. 506*), so σκυτεύς, σκυτική, σκυτοτόμος κτλ. umso häufiger (Brandwood, S. 818).

Freilich ist die Wertung bei Platon nicht so negativ wie bei Kelsos, vgl. etwa die zitierte Gorgiasstelle.

βωνται καὶ γυναιῶν τινῶν σὺν αὐτοῖς ἀνοήτων⁴¹). Keinen Zweifel läßt Kelsos daran, daß die Betroffenen auf diese Weise in die Irre geführt werden sollen. Die Kinder und die unverständigen Weiblein geraten auf Abwege. Sie lernen Dinge, für die Kelsos nur tiefe Verachtung hat: Sie sollen sich gegen den Vater ebenso auflehnen wie gegen die Lehrer, und stattdessen den »Bösen« folgen (οὐ χρὴ προσέχειν τῷ πατρὶ καὶ τοῖς διδασκάλοις, σφίσι δὲ πείθεσθαι⁴²). Es handelt sich mithin um eine arglistige Täuschung der Minderjährigen und der Frauen. Diese erfolgt mittels massiver Verleumdung der etablierten Autoritäten und Lehrer: „jene zwar doch schwatzen und seien geistig gelähmt und nichts in Wahrheit Schönes wissen sie oder können sie thun, von leeren Possen voreingenommen . . .“

Der Verächtlichmachung der Väter und Lehrer fügen die »Bösen« ihre eigene Qualifikation hinzu: „Sie allein verstehen, wie man leben müsse, und wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie selig sein und das Haus glücklich zeigen (σφᾶς δὲ μόνους ὅπως δεῖ ζῆν ἐπίστασθαι, καὶ ἂν αὐτοῖς οἱ παῖδες πείθωνται, μακαρίους αὐτοὺς ἔσεσθαι καὶ τὸν οἶκον ἀποφαίνειν⁴³ εὐδαίμονα⁴⁴).“ Das Ärgerliche aus der Sicht des Kelsos ist die Tatsache, daß diese bösen Verführer für sich in Anspruch nehmen, sie wüßten, wie man leben müsse. Was Kelsos aufregt, ist nicht allein dieser aus seiner Sicht völlig lächerliche Anspruch – was Kelsos aufregt, ist der Erfolg dieser abwegigen Lehre.

Die Polemik des Kelsos führt mich also zu der folgenden Zwischenbilanz:

Zwischenbilanz zu Kelsos

1. Ein Charakteristikum des Christentums ist seine intensive Lehrtätigkeit.
2. Die christliche Lehre beschreitet neue – und aus der Sicht des Kelsos verwerfliche – Wege.
3. Christen lernen in einer neuen und ungewöhnlichen Gemeinschaft – die Frauen einschließt – außerhalb des etablierten pädagogischen Betriebs.

⁴¹ A. a. O., Z. 4f. Kelsos verwendet den Ausdruck γύναϊος, dem – die Keimsche Übersetzung gibt das zutreffend wieder – die political correctness fehlt (LSJ spricht S. 363, s. v. von „a contemptuous sense“ und schlägt als Übersetzung „weak woman“ vor). Kelsos verwendet das Wort am Ende unseres Abschnitts (Z. 19) erneut.

⁴² A. a. O., Z. 6. Die Bezeichnung „böse“, die ich gewählt habe, geht nicht auf das Beispiel des amerikanischen Präsidenten zurück, sondern wird vom Text des Kelsos selbst nahegelegt, wie die Zusammenfassung des folgenden Abschnitts III 59 durch Bader zeigt: „Zu der Dummheit der Christen kommt eine noch schlimmere Eigenschaft, die Schlechtigkeit. Das geht schon aus der Tatsache hervor, daß sie *nur böse Menschen* zu ihrer Gemeinschaft rufen“ (Bader, a. a. O., S. 96; meine Kursivierung).

⁴³ Zur LA ἀποφαίνειν vgl. Bader, a. a. O., S. 96, Anm. 6 zu Kapitel 55.

⁴⁴ A. a. O., Z. 9–11.

4. Diese neue Gemeinschaft von Lernenden stellt überkommene Autoritäten in Frage.
5. Ziel des christlichen Lernens ist das ὅπως δεῖ ζῆν.

II

Kein Zweifel: Kelsos verachtet die christliche Lerngemeinschaft aus tiefstem Herzen. Zugleich steht er staunend vor ihrem Erfolg. Dieser Erfolg ist es, der seine Polemik herausfordert. Die Frage allerdings, wie dieser Erfolg zu erklären sei, wirft er nicht auf. Einen Aspekt möchte ich hier thematisieren: Die christliche Lerngemeinschaft ist in mancherlei Hinsicht – z. B. in bezug auf die Frauen – eine Größe *sui generis*. Aber ein Punkt verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden.

**Der christliche Unterricht
wird kostenlos erteilt ...**

Eine Besonderheit des christlichen Unterrichts ist die Tatsache, daß er kostenlos erteilt wird.⁴⁵ Hier lernt man, ohne dafür zu bezahlen. Das erscheint aus heutiger Perspektive vielleicht wenig aufregend, obgleich die Debatte um die Studiengebühren gezeigt hat, daß Bildung auch etwas kosten *könnte*.⁴⁶ Das deutsche Bildungssystem des 20. Jahrhunderts unterscheidet sich in dieser Hinsicht jedoch grundsätzlich vom antiken. Aus griechischer wie römischer Perspektive ist selbstverständlich, daß Bildung Geld kostet, d. h. der Lernende bezahlt für den Unterricht, den er erhält. Für den höheren Unterricht war dies durch die Jahrhunderte immer selbstverständlich.⁴⁷ Von den Sophisten des 5. Jahrhunderts vor Christus bis zur sogenannten „zweiten Sophistik“ war die individuelle Bezahlung grundlegende Voraussetzung eines jeden Unterrichts. Daher fielen Lehrer, die kein Geld für den Unterricht fordern, aus dem Rahmen. Ihr sonderbares Verhalten wird in den Quellen jeweils eigens diskutiert. Ein Beispiel aus dem fünften Jahrhundert wäre Sokrates, der stolz darauf ist, seine »Lehre« kostenlos unter die Leute zu bringen und der die

⁴⁵ Zur Bezahlung von Elementarlehrern in römischer Zeit vgl. *Henri Irénée Marrou: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, übersetzt von Charlotte Beumann, herausgegeben von Richard Harder, Freiburg/München 1957, Nachdr. München 1977, S. 495 und das dort gebotene Quellenmaterial.

⁴⁶ An dieser Stelle sieht man, was sich in den vergangenen vier Jahren alles getan hat: Die Studiengebühren sind so gut wie flächendeckend eingeführt und entfalten ihre segensreiche Wirkung allüberall ...

⁴⁷ Der *grammaticus* verdient „einen viermal so hohen Lohn“ wie der Elementarlehrer (*Marrou*, a. a. O., S. 506); der *rhetor*, der den »Hochschulunterricht« bestreitet, kostet seinerseits viermal so viel wie der *grammaticus* (a. a. O., S. 521).

von ihm geleistete Bildung seiner Mitbürger ausdrücklich als Dienst an seiner Vaterstadt Athen versteht. In unserem zweiten nachchristlichen Jahrhundert könnte man etwa Publius Aelius Aristides nennen. „Wenn er für gelegentlichen Unterricht keine Bezahlung nahm, so durchbrach er damit die Gewohnheit der früheren und zeitgenössischen Sophisten.“⁴⁸

Wird die Lehre kostenlos erteilt, so kann der Beruf des Lehrers (διδάσκαλος) schwerlich sonderlich attraktiv sein. Es macht einen Unterschied, ob der Lehrer freiwillig auf eine Remuneration verzichtet, oder ob Lehre in seiner ἀρεσις grundsätzlich umsonst erteilt wird. Umso merkwürdiger muß uns die bekannte Mahnung aus dem Jakobusbrief erscheinen: „Seid nicht viele Lehrer“ bzw. „Laßt nicht so viele von euch Lehrer sein“ (μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, Jak 3,1).⁴⁹

Hinzu kommt die Beobachtung, daß wir es hier nicht mit irgendeiner Mahnung des Jakobusbriefes zu tun haben. „Der Verfasser rechnet sich unter die Lehrer; es ist die einzige Stelle, in der wir etwas über ihn selbst erfahren.“⁵⁰ Es geht hier um „die Tätigkeit des urchristlichen διδάσκαλος“, d. h. um die ureigenste Tätigkeit des Verfassers dieses Briefes.⁵¹ Andere Amtsträger kirchlicher Art sind im Jakobusbrief gar nicht im Blick. Lediglich Älteste wurden am Schluß in 5,14 erwähnt (προεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας sollen im Krankheitsfall beigezogen werden). „Die Aufgabe der Lehrer bestand vor allem wohl darin, die Christen auf dem richtigen Weg zu führen und zu halten (durch Weitergabe und Interpretation der Jesus-Tradition, Auslegung der heiligen Schrift, konkrete ethische Weisungen usw.).“⁵²

Im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament sind beide für das Thema dieses Symposions zentrale Wortgruppen von Karl Heinrich Rengstorff bearbeitet worden. Ihm war die heutige „Forschungsstelle für Christlich-Jüdische Studien“ in Osnabrück in den letzten Jahren seines Lebens ein Herzensanliegen. Keinem, der in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit ihm zu tun bekam, konnte dies verborgen bleiben. Unser Symposion hätte ihn höchlichst erfreut!

⁴⁸ Richard Klein: Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung, Darmstadt 1981, S. 94.

⁴⁹ Die beiden möglichen Übersetzungen finden sich in dem Kommentar von Dibelius (Der Brief des Jakobus, erklärt von Martin Dibelius, 10. durchgesehene Auflage mit einem Ergänzungsheft hg. v. Heinrich Greeven, KEK 15, Göttingen 1959, S. 170), der unterstreicht: „zu Konjekturen ... liegt kein Anlaß vor“ (ebd.) Zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten vgl. Joachim Wanke: Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, in: Die Kirche des Anfangs (FS Heinz Schürmann), Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 489–510; hier S. 491 mit Anm. 11.

⁵⁰ Martin Dibelius, ebd.

⁵¹ Das Zitat bei Dibelius, a. a. O., S. 171. Vgl. Joachim Wanke, a. a. O., S. 499: „Der Verfasser des Jakobusbriefes gibt sich Jak 3,2 selbst als urchristlicher Lehrer zu erkennen.“

⁵² Wiard Popkes: Der Brief des Jakobus, ThHK 14, Leipzig 2001, S. 220.

Der erste einschlägige Artikel über διδάσκω, διδάσκαλος κτλ. findet sich im zweiten Band des Wörterbuches, der 1935 erschienen ist.⁵³ Rengstorfs Axiom im Artikel διδάσκαλος lautet: „Wo in der A[postel]g[eschichte] (13,1) und in den Briefen (1 K 12, 28f; Eph 4, 11; vgl Jk 3, 1) von urchristlichen διδάσκαλοι die Rede ist, bedarf es zum Verständnis einer Überschreitung des urchristlich-spätjüdischen Sprachgebrauchs und eines Rückgriffs auf den griechischen Sprachgebrauch nicht.“⁵⁴ Hier wird nun freilich der jüdische Einfluß in Antiochien und in Ephesos, bei den Lesern des Jakobusbriefs und dem Publikum des Lukas bei weitem überschätzt. Daß all diese Christinnen und Christen ihren griechischen Sprachgebrauch zugunsten des „urchristlich-spätjüdischen“ hintansetzen, wird man schwerlich für plausibel halten.

**Die Belege für διδάσκαλος
im lukanischen
Doppelwerk**

Besonders aufschlußreich ist der Befund im lukanischen Doppelwerk: Im Lukasevangelium haben wir – wenn ich richtig zähle – 17 Belege für διδάσκαλος, in der Apostelgeschichte hingegen lediglich einen einzigen. Daß Lukas in seinem zweiten Buch ausschließlich in 13,1 von διδάσκαλοι spricht, scheint mir eine bemerkenswerte Beobachtung zu sein. In Apg 13,1 heißt es: ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι – danach folgt in v. 1b die Liste von fünf Männern, angefangen bei Barnabas bis hin zu Paulus. „Daß Lukas auf Quellen zurückgreift – oder zumindest auf lokale Traditionen – kann nicht begründet bestritten werden. Ein Fallbeispiel ist die Liste von Mitgliedern der Gemeinde des syrischen Antiochien in 13,1. Man erfindet eine Liste wie diese nicht – normalerweise. Wenn sie Teil einer Inschrift wäre (und nicht Teil eines literarischen Werkes), würden wir sie *album* nennen und als ein urkundliches Zeugnis betrachten. Sie führt alle Very Important Persons der christlichen Gemeinde des syrischen Antiochien in den 40er Jahren des ersten Jahrhunderts auf.“⁵⁵ Nehmen wir mithin die Liste selbst als authentisch, so muß dasselbe freilich noch nicht für ihren Rahmen gelten.

Hier kommt nun der erwähnte Konkordanzbefund zum Tragen: διδάσκαλος begegnet in der Apostelgeschichte nur an dieser einen Stelle. Alles spricht demnach dafür, daß διδάσκαλοι in Apg 13,1 nicht lukanisch, sondern traditionell ist.

⁵³ Karl Heinrich Rengstorf: Art. διδάσκω κτλ., ThWNT 2 (1935), S. 138–168. Rengstorf war zu dieser Zeit Privatdozent für Neues Testament in Tübingen (vgl. die Mitarbeiterliste in Band II, S. VIIIf; hier S. VIII).

Der zweite einschlägige Artikel aus der Feder Rengstorfs, μανθάνω κτλ., findet sich in Band IV (1942), S. 392–465.

⁵⁴ Rengstorf a. a. O., S. 160, Z. 14–17.

⁵⁵ Peter Pilhofer: Was wußte Lukas über das pisidische Antiochien?, in: *ders.*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 113–122; hier S. 117.

Das *album* der Very Important Persons der christlichen Gemeinde in Antiochien bestand mithin nicht nur aus einer Liste von fünf Namen, sondern es enthielt auch schon die Funktionsbezeichnung διδάσκαλος.⁵⁶ Diesen Tatbestand hätte man in dem Rengstorfschen Artikel auf S. 160 gern verzeichnet gefunden. Stattdessen liest man dort: „Ag 13, 1 erscheinen sie [die διδάσκαλοι] neben den προφήται. Dabei ist zu beachten, daß die Ag 13, 1 genannten Männer wohl sämtlich jüdischer Abkunft sind, also in und mit dem Gesetz gelebt haben.“⁵⁷ Diese Auskunft erscheint im Rahmen des Artikels διδάσκαλος – *sit venia verbo* – bizarr. Im Artikel διδάσκαλος hält Rengstorf es nicht für der Rede wert, daß der Begriff Hapaxlegomenon in der Apostelgeschichte ist, sondern verbreitet sich lieber über die jüdische Herkunft der „genannten Männer“ Männer jüdischer Herkunft begegnen in der Apostelgeschichte des Lukas zuhauf – die Zeit dieses Vortrags würde schwerlich hinreichen, sie alle aufzuzählen –, διδάσκαλος aber steht nur in 13,1. Dazu hätte der Benutzer des Rengstorfschen Artikels gern etwas gelesen; die jüdische Abkunft der „genannten Männer“ erscheint im Rahmen eines Artikels διδάσκαλος nicht der vorrangigen Erörterung bedürftig.

Als Zwischenergebnis können wir einstweilen festhalten: Lukas kennt in der Apostelgeschichte den Stand ortsfester christlicher Lehrer – aber offenbar nur für die Gemeinde in Antiochien in ihrer Frühzeit.⁵⁸

Dieser Befund wird durch die Stelle Apg 19,9 ergänzt, aber nicht modifiziert. Hier finden wir Paulus ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου in Ephesos. Das Wort σχολή ist im Neuen Testament ein Hapaxlegomenon. Es bedeutet zunächst »Muße« im Gegensatz zu ἀσχολία (»Beschäftigung«), dann speziell das, womit man seine Muße verbringt, die Diskussion, das gelehrte Gespräch. Schließlich kann σχολή geradezu »Schule« bedeuten.⁵⁹ Diese Lehrtätigkeit des Paulus „in der Schule des Tyrannos“ in Ephesos erstreckt sich dem Lukas zufolge über zwei Jahre, so daß alle Bewohner der Provinz Asia das Wort des Herrn vernahmen (ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, 19,10). Das ist nach meinem

διδάσκαλοι in Apg 13,1
geht auf die Tradition des
Lukas zurück

⁵⁶ Die aufwendige Analyse von *Alfred F. Zimmermann*: Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum, WUNT 2/12, Tübingen 1984, S. 123–134 führt zu demselben Ergebnis: „Lukas hat den Begriff traditionell vorgefunden; denn er zeigt ja sonst nirgends Interesse für christliche Lehrer . . .“ (S. 134).

⁵⁷ *Karl Heinrich Rengstorf*, a. a. O., S. 160, Z. 31–33.

⁵⁸ Ähnlich verhält es sich mit den διάκονοι, die zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte doch wohl etabliert waren, in dem lukanischen Buch aber nirgendwo erwähnt werden (auch nicht in Apg 6 . . .).

Das Verbum διδάσκω begegnet in der Apostelgeschichte 16 Mal, aber kaum so, daß man es für irgendeine Art von »Schulbetrieb« in Anspruch nehmen könnte.

⁵⁹ Vgl. im einzelnen den Artikel σχολή bei LSJ, S. 1747.

Urteil dann durchaus eine Schule als institutionalisierte Einrichtung, die Lukas hier schon für die erste christliche Generation postuliert.⁶⁰

Lukas bezeichnet den Paulus allerdings nicht als διδάσκαλος (wenn man von Apg 13,1 einmal absieht). Dies tun jedoch die Pastoralbriefe, wo Paulus als Lehrer der Völker (διδάσκαλος ἔθνων, 1Tim 2,7) bzw. Herold, Apostel und Lehrer (κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος, 2Tim 1,11) genannt wird. Die christliche Lehre ist in den Pastoralbriefen nicht einem Funktionsträger mit Namen διδάσκαλος zugeordnet⁶¹, sondern dem Bischof selbst, der neben anderen Qualifikationsmerkmalen auch die Lehrbefähigung aufweisen soll; hier begegnet zweimal das seltene Wort διδακτικός (1Tim 3,2 und 2Tim 2,24; zur Sache vgl. auch Tit 1,9), „zur Lehre befähigt“. Diese Lehrbefähigung ist für den Bischof in den Pastoralbriefen spezifisch. „Ihr besonderes Gewicht“, so schreibt Helmut Merkel in seinem Kommentar, „erhält sie im Blick auf die an Timotheus gerichtete Mahnung, ein Knecht des Herrn müsse zur Lehre befähigt sein, um den Irrlehrern entgegenzutreten zu können (2. Tim 2,24) und im Blick auf die ausführliche Weisung im Bischofsspiegel Tit 1,9f., die dem Gemeindeleiter die innergemeindliche Lehrverkündigung ebenso wie die lehrhafte Auseinandersetzung mit Gegnern zuweist. Es ist dies eines der wenigen Qualifikationsmerkmale, welches nur vom Bischof, nicht aber von den Diakonen gefordert wird.“⁶²

Zusammenfassung

Ich fasse zusammen:

1. Nicht erst am Ende des 1. Jahrhunderts⁶³ sieht die christliche Gemeinde die Lehre als ihre Aufgabe an.
2. Sie beauftragt damit teils eigene Funktionsträger, die διδάσκαλοι, teils sind die Bischöfe mit der Lehre betraut.
3. Die Lehre wird kostenlos erteilt, d. h. gegebenenfalls anfallende Kosten trägt die Gemeinde als ganze, wie wir sogleich sehen werden.

⁶⁰ Zur (kontroversen) Diskussion der lukianischen Notiz vgl. *Thomas Schmeller*: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule, *Herders biblische Studien* 30, Freiburg etc. 2001, S. 95–97. Daß die σχολή Τυρόννου „ganz auf das Konto des L[u]k[as]“ geht – was Schmeller S. 96 offenbar für möglich hält –, halte ich allerdings für einigermaßen abwegig. Wo hätte Lukas einen solchen Namen erfunden?

⁶¹ Die einzige Stelle, wo außerdem noch διδάσκαλος begegnet, 2Tim 4,3, meint falsche Lehrer.

⁶² *Helmut Merkel*: Die Pastoralbriefe, NTD 9/1, Göttingen und Zürich 1991, S. 30.

⁶³ Das zeigt das (schmale) Material zu διδάσκαλος im *corpus Paulinum*: 1Kor 12,28; 12,29; Eph 4,11.

III

Die erhaltenen literarischen Zeugnisse des frühchristlichen Lehrertums werden in der Forschung nahezu ausschließlich unter theologiegeschichtlichem Aspekt betrachtet, selten wird nach dem realgeschichtlichen Rahmen gefragt, in dem die christlichen Lehrer Theologie betrieben und entfalteten“, stellt Ulrich Neymeyr zu Beginn seiner Dissertation über „Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert“ fest.⁶⁴ Das ist umso erstaunlicher, als gerade die Umstände christlichen Lernens und Lehrens Gegenstand der heidnischen Polemik waren – und zwar von Anfang an. Wir haben das Zeugnis des Kelsos bereits studiert: Er stellt die christliche Lehre im ortsfesten Rahmen dar, im familiären bzw. handwerklichen Milieu. Sein Zeitgenosse Lukian hingegen nimmt auch eine ganz andere Sorte von Lehrern aufs Korn, die christlichen Wanderlehrer. Er schildert Peregrinus Proteus als einen sorgenfreien Menschen, der die gutmütigen christlichen Gemeinden schamlos ausnützt.⁶⁵ Dies verallgemeinert Lukian über den konkreten Fall des Peregrinus hinaus, wenn er sagt: „Immer wenn also ein Zauberkundiger oder geschickter Mensch zu ihnen kommt, der die Gelegenheit zu ergreifen weiß, so wird er in kurzer Zeit sehr reich, indem er die eigenartigen Menschen an der Nase herumführt.“⁶⁶

Auf diese Weise schlägt sich auch Peregrinus durch, wie wir zwei Paragraphen später erfahren: „Er machte sich nun ein zweites Mal auf den Weg, wobei er seinen Lebensunterhalt mit Hilfe der Christianer bestritt, die ihn schützten und dafür sorgten, daß es ihm an nichts mangelte. So schlug er sich eine Weile durch ...“⁶⁷

⁶⁴ Ulrich Neymeyr: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, VigChr.S 4, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1989, S. 1.

⁶⁵ Lukian: Peregrinus §§ 11–14.

⁶⁶ Lukian: Peregrinus § 13 *fin.* Das griechische Original lautet: ἦν τοίνυν παρέλθη τις εἰς αὐτοῦς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσοις ἐν βραχεῖ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγκανών. Text nach A. M. Harmon [Hg.]: Lucian with an English Translation, Bd. V, LCL 302, London/Cambridge 1936, Nachdr. 1972, S. 14. Die deutsche Übersetzung verdanke ich dem Greifswalder Kollegen Dirk Hansen, mit dem zusammen ich eine kommentierte Ausgabe des Peregrinus für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft vorbereite; diese geht auf eine gemeinsame Lektüre aus dem WS 2000/2001 zurück.

Mittlerweile ist unsere Ausgabe des Peregrinus erschienen: Lukian: Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hg. von Peter Pilhofer, Manuel Baumbach, Jens Gerlach und Dirk Uwe Hansen, SAPERE IX, Darmstadt 2005.

⁶⁷ Lukian: Peregrinus § 16 *imit.*: ἐξήκει οὖν τὸ δεύτερον πλανησόμενος, ἱκανὰ ἐφόδια τοῦς Χριστιανοῦς ἔχων, ὅφ' ὧν δυροφορούμενος ἐν ἅπασιν ἀφθόνιοις ἦν. καὶ χρόνον μὲν τινα οὕτως ἐβόσκετο ... (Harmon, S. 18).

Die Satire des Lukian kann ihre Wirkung nur entfalten, wenn er bei seinem Publikum zwei Informationen voraussetzen kann: Zum einen sind christliche Gemeinden in der Mitte des zweiten Jahrhunderts so dicht gesät, daß man sich von einer zur anderen weiterhangeln kann, ohne unterwegs zu verhungern. Dies gilt für Kleinasien genauso wie für Palästina, die beiden Bühnen, auf denen Peregrinus sich als Christ versucht. Zum andern muß es den Leserinnen und Lesern plausibel erscheinen, daß christliche Gemeinden für den Unterhalt dieser wandernden Lehrer aufkommen. Das Lernen hat in der christlichen Gemeinde einen so hohen Stellenwert, daß man auch finanzielle Opfer nicht scheut. Richtig sagt Ulrich Neymeyr in seiner zitierten Dissertation: „Es kommt weder Lucian noch seinen Adressaten darauf an, ob Peregrinus Proteus tatsächlich christlicher Wanderlehrer war oder nicht. Lucian will nicht informieren, sondern unterhalten. Zu diesem Zweck schildert er Peregrinus Proteus als einen christlichen Wanderlehrer, der die Gutgläubigkeit und Freigebigkeit der christlichen Gemeinden ausnutzt. Die Mißstände unter den christlichen Wanderlehrern, die auch aus christlichen Quellen bekannt sind, wurden somit zum Gegenstand heidnischen Spottes. Das ist ein deutlicher Hinweis auf die Verbreitung des christlichen Wanderlehrertums und der daraus entstehenden Probleme.“⁶⁸

„Die Mißstände unter den christlichen Wanderlehrern“, von denen Neymeyr spricht, kann man etwa in der Didache studieren. Hier finden wir an sich eine außerordentliche Hochschätzung der christlichen Lehrer, wie gleich die erste einschlägige Stelle in 4,1 zeigt: „Mein Kind, du sollst dessen, der dir das Wort Gottes sagt, bei Nacht und Tag gedenken; du sollst ihn ehren wie den Herrn! Denn woher die Verkündigung der Herrschaft (des Herrn) herkommt, dort ist der Herr.“⁶⁹ Höher kann man einen Lehrer nun wirklich nicht schätzen; insoweit wird die Satire des Lukian durch das Zeugnis der Didache gestützt.

Die zweite einschlägige Stelle in der Didache, 11,1–2, lautet: „Wer immer nun kommt und euch lehrt alles das zuvor Gesagte, den nehmt auf. Wenn aber der, der lehrt, sich selbst (davon) abgekehrt hat und eine andere Lehre lehrt, so daß er (die rechte Lehre) auflöst, so hört nicht auf ihn; (lehrt er) aber (so, daß er) Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn mehrt, so nehmt ihn auf wie den Herrn selbst.“⁷⁰ Die

⁶⁸ Ulrich Neymeyr, a. a. O., S. 145.

⁶⁹ Übersetzung nach Kurt Niederwimmer: Die Didache, KAV 1, Göttingen 1989, S. 133. Im Original: τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν (Karl Bihlmeyer [Hg.]: Die Apostolischen Väter, Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief, Tübingen² 1956; S. 3, Z. 15–17).

⁷⁰ Übersetzung nach Kurt Niederwimmer, a. a. O., S. 212. Im Original: ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ἡμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν: ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεῖς διδά-

uneingeschränkt positive Sicht des wandernden Lehrers aus Kapitel 4 weicht hier einer differenzierteren Betrachtung. Es gilt, zwischen den ankommenden Lehrern zu unterscheiden; die einen sollen kein Gehör finden, die andern aufgenommen werden wie der Herr selbst. Vorausgesetzt ist offenbar, daß solcher Mißbrauch, wie ihn die Satire des Lukian schildert, wirklich vorgekommen ist. Deswegen will der Verfasser der Didache, „daß die Hörer seine Schrift zum Maßstab für die Beurteilung fremder Lehrer nehmen. . . . Prüft den zuwandernden Lehrer, ob seine Lehre mit dem eben Ausgeführten übereinstimt.“⁷¹ Dieser Mißbrauch ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Praxis: Wandernde christliche Lehrer werden von den Gemeinden aufgenommen und unterhalten gemäß der schon von Paulus ausgegebenen Losung: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert!“ (Did 13,2; 1Kor 9,13–14).

Die wandernden christlichen Lehrer werden von den Gemeinden unterhalten

IV

Was Rang und Namen hat, geht nach Rom. Das beginnt bei der berühmten Philosophengesandtschaft 155 v. Chr. und endet im zweiten Jahrhundert noch lange nicht. Freilich kann man in Rom auch scheitern, wie Aelius Aristides⁷² oder etwa auch Peregrinus Proteus (mindestens, wenn man der Darstellung des Lukian glauben darf⁷³) zeigen; beiden ist es nicht gelungen, in Rom einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen – von einer Schulgründung ganz zu schweigen! So ist es kein Wunder, wenn auch christliche Lehrer nach Rom strömen, um sich in der Hauptstadt der Welt zu etablieren. Im ersten Jahrhundert sind Paulus und Petrus die bekanntesten Namen: Beide haben offenbar in Rom gewirkt, beide sind dort auch hingerichtet worden. Freilich erlaubt es die Quellenlage nicht, ihr Wirken in Rom genauer zu charakterisieren. Von einem „Schulbetrieb“ wird man in bezug auf die Apostelfürsten in Rom wohl noch nicht sprechen dürfen.

Besser ist es um die Quellen für das zweite Jahrhundert bestellt. Hier finden wir zwei herausragende Gestalten, Markion und Justin, die beide zeitweilig in Rom wirken. Mindestens Justin ist es sogar gelungen, seine Schule in Rom zu etablieren.

σκη ἄλλην διδασχῆν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε· εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γινῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον (Karl Bihlmeyer, a. a. O., S. 6, Z. 28–31).

⁷¹ Kurt Niederwimmer, a. a. O., S. 212.

⁷² Zur Romreise des Aelius Aristides vgl. *André Boulanger: Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris 1923, S. 124–127 sowie *C. A. Bebr: Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, S. 23f., der allerdings nicht über Boulanger hinausführt.

⁷³ Lukian: Peregrinus § 18 (*Harmon*, a. a. O., S. 20).

Wir haben in bezug auf Justin und seine Lehrtätigkeit in Rom ein gleichsam »amtliches« Dokument in den „Akten Justins und seiner Genossen.“⁷⁴ Dieses Dokument enthält das Protokoll des Verhörs, das der Stadtpräfekt Iunius Rusticus in den sechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts mit Justin und fünf weiteren Christen durchgeführt hat. Die Endfassung des Textes stammt erst aus dem 4. Jahrhundert. Der Redaktor hat aber lediglich ein älteres Dokument, „wahrscheinlich einen Augenzeugenbericht“, „mit Einleitung und Schluß“ versehen. „Dieser Bericht bestand praktisch nur aus dem Verhör der Angeklagten durch den Präfekten und zeichnet sich auch heute durch seine Schlichtheit aus.“⁷⁵ In diesem Verhör bezeichnet Justin Jesus Christus als Sohn Gottes, aber zugleich – und das ist in unserm Zusammenhang noch wichtiger – als Lehrer guter Lehren (διδάσκαλος καλῶν μαθημάτων).⁷⁶

Hatte Justin in Kapitel II über seinen Glauben Auskunft gegeben, so wird er in Kapitel III nach dem Versammlungsort gefragt. Hier stimmen die Rezensionen A und B der Akten gut überein.⁷⁷ „Der Präfekt Rusticus fragte: »Wo versammelt ihr euch?«“ Justin antwortet ausweichend: „Wo ein jeder will und kann. Glaubst du vielleicht, wir könnten uns alle an ein und demselben Platz treffen?“⁷⁸

Der Stadtpräfekt freilich ist ein Profi und gibt sich mit dieser ausweichenden Antwort nicht zufrieden. Vielmehr fragt er noch einmal nach: „Sag, wo trefft ihr euch, an welchem Platz?“⁷⁹

Justin verweist auf seinen eigenen Wohnsitz oberhalb des Bades des Myrtilinos (ἐπάνω τοῦ Μυρτινίου βαλανείου bzw. nach B: ἐπάνω τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμοτίνου βαλανείου), den er nicht gewechselt habe, seit er zum zweiten Mal in Rom weilt, und fügt hinzu, er kenne keinen anderen Versammlungsort als den dortigen.⁸⁰

⁷⁴ Dazu vgl. die Studie von *Gary A. Bisbee*: *The Acts of Justin Martyr. A Form-Critical Study, The Second Century 3* (1983), S. 129–157. Zur Interpretation vgl. *Rudolf Freudenberger*: *Die Acta Justini als historisches Dokument*, in: K. Beyschlag/G. Maron/E. Wölfel [Hg.]: *Humanitas – Christianitas*. W. von Loewenich zum 65. Geburtstag, Witten 1968, S. 24–31.

⁷⁵ *Rudolf Freudenberger*, a. a. O., S. 24.

⁷⁶ Die Akten Justins und seiner Genossen zitiere ich nach *Gustav Krüger/Gerhard Rubbach* [Hg.]: *Ausgewählte Märtyrerakten*, SQS 3, Tübingen ⁴1965; hier im Anhang S. 125f. „a) Die älteste Textform“; Zitat aus cap. II (= S. 125, Z. 11–15).

⁷⁷ Vgl. die Tabelle bei *Bisbee*, a. a. O., S. 150f.

⁷⁸ Griechischen Text später anfügen (Z. 1–3).

⁷⁹ Die Rezension B schiebt einen Satz davor ein, vgl. die Tabelle bei *Bisbee*, a. a. O., S. 151.

Griechisch Z. 4 ergänzen!

⁸⁰ Das ist natürlich nicht plausibel. Auch wenn Justin – was ich nicht bezweifle – mit seinen Schülern „sehr selbständig existiert: als freie Schule, organisationsmässig unabhängig von den übrigen Hausgemeinden der Stadt“ (*Peter Lampe*: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden*

Im übrigen habe er jedem, der kommen wollte, die Worte der Wahrheit mitgeteilt. Die abschließende Frage des Rusticus, ob er Christ sei, beantwortet Justin mit einem klaren: Ja.

Damit war der Stadtpräfekt zufrieden; der Fall Justin ist für ihn erledigt, und er wendet sich dem Verhör der andern Mitangeklagten zu. Das ist schade, denn auf diese Weise entgeht ihm und uns eine große Chance – gerne hätten wir Einzelheiten über den Schulbetrieb des Justin und seiner Schüler erfahren.

Die Werke des Justin geben uns zum Glück darüber Aufschluß. Für heute beschränke ich mich auf die Apologie des Justin. Er sieht seine Lehre als eine philosophische an. Das Christentum ist die wahre Philosophie. Christus ist – wir haben es gerade schon in den Akten gehört – der eigentliche Lehrer, dessen Lehre Justin tradiert.⁸¹ Justin sieht sich in einer Schultradition: Er hat eine Lehre empfangen, die er seinerseits nun weitergibt.⁸² Dies tut er beispielsweise, indem er ein Potpourri der Lehren Christi in den Kapiteln 15 bis 16 bietet. Dabei handelt es sich um ethische Weisungen Jesu.

Diese Lehre Jesu, die der Lehrer Justin seinerseits weitergibt, stimmt nicht selten mit dem überein, was heidnische Dichter und Philosophen auch sagen (1Apol 20). In diesem Fall freilich gilt: „Wir lehren . . . nicht dasselbe wie die übrigen, sondern alle andern sprechen nur das Unsrige nach. Und das kann man bei uns hören und lernen (μαθεῖν) von solchen, die nicht einmal die Züge der Buchstaben kennen, von einfältigen und in ihrer Sprache rohen Menschen, die aber einen verständigen und guten Sinn haben, zum Teil auch von Krüppeln und Blinden; daraus kann man ersehen, daß es nicht menschlicher Einsicht entsprungen ist, sondern mit Gottes Kraft ausgesprochen wird.“⁸³

Zusammengefaßt ergibt sich:

1. Für den elementaren Unterricht der Christen ist Justin nicht vonnöten – den kann jede Christin, jeder Christ erteilen.
2. Justin lehrt Fortgeschrittene: Einige lernen wir aus den Akten kennen.
3. Justin lehrt das Christentum als die wahre Philosophie.

Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2/18, Tübingen 1987, S. 317), so folgt daraus doch mitnichten, daß er keinen andern Versammlungsort kennt. Lampes Hinweis auf „Apol. II 4,4 (dgl. 2,10)“ (ebd.) reicht als Begründung m. E. nicht aus, um die fehlende Plausibilität der Behauptung des Justin wettzumachen.

⁸¹ Der διδάσκαλος Χριστός begegnet 1Apol 4,7; 12,9; 13,3; 15,5; 19,6; 21,1; 32,2 und 2Apol 8,5.

⁸² 1Apol 10,1–2.

⁸³ 1Apol 60,10–11. Übersetzung nach Rauschen.

**Der Lehrbetrieb an der
Schule des Justin**

Zusammenfassung

Der Lehrplan des Justin Anhangsweise wollen wir noch einen Blick auf den Lehrplan des Justin werfen. Etwa so könnte er ausgesehen haben:

Grundstudium

1. „Bibelkunde“
 - Die christliche Bibel, das sogenannte Alte Testament
 - Die Lehre Jesu
2. Geschichte des Urchristentums
 - Die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων
 - Die Apostelgeschichte

Hauptstudium

1. Das Wirken des λόγος in der Welt
2. Der Weissagungsbeweis
3. Der Altersbeweis⁸⁴

Doktorandenseminar (Tatian!)

Die griechische Mythologie und das Wirken der Dämonen⁸⁵

⁸⁴ Vgl. *Peter Pilhofer*: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990; speziell zum Altersbeweis bei Justin S. 235–252.

⁸⁵ Vgl. dazu meine Skizze: Moses und Bellerophon. Zur dämonischen Hermeneutik bei Justin dem Märtyrer, a. a. O. (vgl. o. Anm. 55), S. 183–193.

V

Wenn wir nun zum Schluß die Frage aufwerfen, was das Ziel der christlichen Lerngemeinschaft nun eigentlich ist, das Lernziel also in unserer heutigen Ausdrucksweise, so gibt uns der anfangs besprochene Kelsos die folgende Auskunft: Die christlichen Lehrer erheben den Anspruch, sie seien die einzigen, die wüßten ὅπως δεῖ ζῆν, „wie man leben muß“.⁸⁶ Ignatius konkretisiert das in seinem Schreiben an die Magnesier, wenn er sie auffordert, sie mögen „lernen, dem Christentum entsprechend zu leben“ (μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν).⁸⁷ Interessant ist der Zusammenhang bei Ignatius: Er bezeichnet die Christen hier als Schüler Jesu Christi, unseres einzigen Lehrers (μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν).⁸⁸ Schon die Propheten, die selbst seine Jünger im Geist waren, haben ihn als Lehrer erwartet. Daraus leitet Ignatius die Folgerung ab: „So wollen wir nun nicht gefühllos sein gegen seine Güte. Denn wenn er uns nachahmen wird nach unserem Tun, dann sind wir nicht mehr. Darum wollen wir, die wir seine Schüler geworden sind, lernen, dem Christentum entsprechend zu leben.“⁸⁹

Diese Stelle bietet den ersten Beleg für den Begriff Χριστιανισμός; es handelt sich ganz offensichtlich um eine Analogiebildung zu dem bereits etablierten Begriff Ἰουδαϊσμός, der einige Zeilen später ebenfalls begegnet.⁹⁰ Die Alternative, vor die Ignatius stellt, ist also κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν und κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν. In unserem Zusammenhang kommt es allerdings nicht auf diesen Gegensatz an; ich möchte Ihre Aufmerksamkeit vielmehr auf das Verb μάθωμεν richten, das Ignatius hier gebraucht. Der Brief richtet sich an die Christinnen und Christen in Magnesia. Denen kann man getrost unterstellen, daß sie schon einen Begriff davon haben, was Χριστιανισμός ist; und in der anfänglichen *captatio benevolentiae* räumt Ignatius das auch ein (1,1; vgl. auch 6,1 u. ö.). Sie sind ja längst Christen, von Gott erfüllt, wie er in 14,1 formuliert. Trotzdem sollen sie lernen, dem Christentum entsprechend zu leben. Vielleicht ist Ignatius in dieser Hinsicht realistischer als Paulus, der zwei Generationen zuvor nach Philippi schrieb: μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου

⁸⁶ Vgl. o. S. 124.

⁸⁷ Ignatius: Magn 10,1. Übersetzung von *Henning Paulsen* (Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe hg. v. Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992, S. 197).

⁸⁸ Magn 9,1 *fn*.

⁸⁹ Magn 10,1. Übersetzung nach *Paulsen*, a. a. O., S. 197. Er bietet aber „seine Jünger“ für μαθηταὶ αὐτοῦ, was ich in „seine Schüler“ ändere. Das griechische Original lautet: μὴ οὖν ἀναισθητῶμεν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. ἐὰν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται καθὰ πράσσομεν, οὐκ ἔτι ἐσμέν. διὰ τοῦτο, μαθεταὶ αὐτοῦ γενόμενοι, μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν.

⁹⁰ Vgl. *William R. Schoedel*: Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Gisela Koester, München 1990, S. 215 mit Anm. 1.

τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε – als wäre das so einfach, sein Leben dem Evangelium würdig einzurichten!⁹¹ Die christliche Lebensform stellt sich nicht über Nacht ein. Es ist nicht so, als genügte ein Entschluß, hinfort ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου zu leben. Paulus hat seine Gemeinden in dieser Hinsicht wohl überschätzt. Zwei Generationen später ist Ignatius da vielleicht realistischer. Die Menschen in Magnesia, an die er sein Schreiben richtet, sind bereits Christinnen und Christen; trotzdem fordert er sie auf, zu *lernen*, nach dem Christentum zu leben. Wir sprechen heute von einem Lernprozeß. Vielleicht denkt Ignatius in diese Richtung. Daß dieses Lernen der Christinnen und Christen nicht fruchtlos war, zeigt das Zeugnis des Kelsos, mit dem wir uns eingangs beschäftigt haben.

Ausblick

Von Ignatius zu Johannes Paul II.
Die Blüte der kirchlichen Hierarchie.

⁹¹ Vgl. *Peter Pilhofer: Philippi*. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 135–139.